Chapitre I

COMMENT LIRE LE CORAN ?

J'en jure par l'étoile qui se couche, Votre Compatriote n'est point égaré, il n'a point été séduit. Il ne parle pas de son propre mouvement. Ce qu'il dit est une révélation qui lui a été faite.

Coran, LIII, 1-4.

Le Coran est un de ces textes de portée universelle sur lequel on a trop dit, trop écrit et qui demeure, cependant, mal connu. Pour nous en tenir au cas du public français, il faut convenir que, malgré les traductions variées qui lui sont proposées, il en est resté à des idées sommaires, voire à des préjugés séculaires. Il est vrai qu'en bien des points, le «Livre de Dieu» décourage les efforts des meilleurs exégètes. Il est encore plus vrai que le lecteur non musulman ne dispose pas de cette capacité d'émotion religieuse qui demeure le moyen le plus sûr de recevoir le Message. Pour un esprit moderne habitué à suivre une démonstration, une évocation, une description, un récit dans des textes composés selon un plan rigoureux, le Coran est particulièrement rebutant par sa présentation désordonnée, son usage inhabituel du discours, l'abondance de ses allusions légendaires, historiques, géographiques, religieuses, ses répétitions, ses inconséquences, bref par tout un ensemble de *signe* qui ne trouvent plus guère de supports concrets ni dans nos procédés intellectuels, ni dans notre environnement physique, social, économique, moral. L'impossibilité d'entrer dans l'univers coranique est fonction de la mutation mentale que subit l'humanité depuis l'avènement de l'âge industriel. Les musulmans eux-mêmes sont de plus en plus enfermés dans cette impossibilité, puisque eux aussi sont en proie aux ravages des idéologies — religions modernes — qui justifient tous les sacrifices en vue de la croissance économique. Pour eux, comme pour tous les hommes, la motivation profane finit par éliminer la motivation religieuse.

Dès lors, le problème primordial que doit poser et tenter de résoudre une présentation *actuelle* du Coran est celui de savoir *comment lire ce livre aujourd'hui?* Faut-il accumuler des montagnes d'érudition pour faire revivre — le temps d'une lecture ! — des significations absentes de notre existence quotidienne? Peut-on s'en tenir au seul plan de l'analyse conceptuelle et réduire la Parole de Dieu à un simple document déchiffrable par le philologue, intéressant pour l'historien des idées? Convient-il surtout de continuer à considérer que le Coran est de toute façon le Livre des musulmans et qu'au mieux, le non-musulman le découvrira avec sympathie et tolérance sans se sentir à aucun titre directement interpellé?

Des questions du même ordre se sont déjà posées dans les milieux juifs et chrétiens au sujet de la Bible et du Nouveau Testament. Des théologiens et des philosophes de grand renom s'efforcent depuis quelques années de dépasser les problématiques classiques pour parler du Dieu révélé conformément aux exigences de l'intelligence contemporaine. Un tel effort n'a *jamais* été tenté encore dans la pensée islamique. Celle-ci n'offre rien d'équivalent aux travaux d'un A. Nécher pour la pensée juive, d'un J. Daniélou, Y. Congar, J. Maritain, E. Gilson, etc., pour la pensée catholique, K. Barth, R. Bultmann, A. Dumas, etc., pour la pensée protestante. Cette carence s'explique par beaucoup de raisons que nous ne pouvons détailler ici (1); elle entraîne malheureusement l'absence du *témoignage islamique* dans le débat en cours sur la Révélation, la Vérité et l'Histoire (2).

Tout ce qu'on peut lire sur le sujet sous la plume de musulmans, ce sont les réaffirmations plus ou moins véhémentes du caractère véridique, éternel, parfait du Message reçu et délivré par le prophète Muhammad. «Apologie défensive» plus que quête d'une intelligibilité, la littérature moderne sur le Coran est inférieure à beaucoup d'égards à la littérature classique (3). Dès lors, la Parole de Dieu contredite, mise en échec par la *praxis* de nos sociétés actuelles, respectée, mais en fait, contournée par les musulmans, réduite par l'érudition orientaliste au rang de simple événement culturel, cause d'immobilisme plus que de progrès, attend d'être restaurée dans la plénitude de son *Intention en tant qu'interpellation adressée à tous les hommes par ce même Dieu Vivant, Créateur et Juge, révélé dans la Bible.* On comprendra que nous négligions totalement, dans cette présentation, des connaissances courantes sur l'histoire extérieure et le contenu du Livre (4), pour mettre l'accent sur les conditions qui rendent possible sa réinsertion non seulement dans la vie spirituelle des musulmans, mais dans l'horizon scientifique du philosophe désireux de comprendre le *fait* religieux comme catégorie de la conscience humaine. Notre

attitude, le voit, est philosophique; mais elle reste ouverte aux apports et aux interrogations des théologies classiques et modernes. Nous voulons rejoindre le débat en cours sur le moment «économique» et le moment «ontologique» dans la *sacra doctrina* (5) pour obliger les théologies et les philosophies de la religion en voie d'élaboration à franchir le pas décisif qui les fera entrer dans le statut épistémologique commun à toutes les investigations scientifiques. «La Parole de Dieu, en vérité, écrit le R.P. Congar, c'est Jésus-Christ: *il n'y en a point d'autre. Dieu ne nous est accessible et connaissable que dans le Christ* (6)». Tous les musulmans souscriront à cette profession de foi, à condition seulement de remplacer Jésus-Christ par le Coran. C'est ainsi que pendant ds siècles, les hommes ont été enfermés dans des certitudes *subjectives* que la conscience contemporaine doit et *peut,* enfin, dépasser. Il s'agit maintenant de montrer que les oppositions d'origine religieuse se situent au niveau des *signes* linguistiques, rituels, historiques, artistiques qui renvoient à la même Transcendance, au même Dieu qui dit: «Je suis celui qui est (7)». Il ne faut pas voir là un syncrétisme facile; il convient plutôt de se rendre à la seule évidence acceptable dans l'état actuel de nos connaissances: la Parole de Dieu manifestée dans la Bible, puis dans Jésus-Christ, l'est aussi dans le Coran. L'analyse textuelle et la phénoménologie de la conscience islamique ne laissent aucun doute là-dessus. Dès lors, la Révélation faite à Muhammad resurgit en face des «gens du Livre» avec son allure de défi initial; mais au lieu d'un défi polémique opposant un dogme à d'autres dogmes, il s'agit, cette fois, d'un défi scientifique. Ou bien, en effet, la révélation coranique n'est qu'un langage humain parodiant la vraie Révélation et il faudra alors expliquer pourquoi une parodie de la Révélation aboutit à des résultats psychologiques, culturels, historiques, comparables sinon identiques à ceux de la vraie Révélation; ou bien, le Coran est pleinement, lui aussi, Parole de Dieu, occupant une place dans ce que les chrétiens nomment l'Economie du salut, et l'effort théologique moderne ne peut plus l'éluder comme tel, ainsi qu'il l'a fait jusqu'ici (8).

Notre ambition est de rendre possible une prise en charge *solidaire* des Ecritures saintes par les «gens du Livre». Pour cela, nous inviterons le lecteur à déchiffrer le Coran selon les règles d'une méthode applicable à tous les grands textes doctrinaux et consistant:

1) à dégager le sens de ce qu'on peut nommer la *sacra doctrina* en Islam en soumettant le Texte coranique et tous ceux qui dans l'histoire de la pensée islamique, ont cherché à l'éclairer à un examen critique propre à dissiper les confusions, à mettre en relief les erreurs, les déviations, les insuffisances, à orienter vers des enseignements toujours valides;

2) à définir une critériologie où seront analysés les motifs que l'intelligence contemporaine peut alléguer soit pour rejeter, soit pour maintenir les conceptions étudiées (9).

Il s'agit là d'un programme trop vaste pour être rempli dans le cadre d'une introduction. Nous allons nous contenter de poser quelques jalons qui permettront surtout de signaler les difficultés du parcours.

I - LE SENS DU CORAN

On ne se donnera pas le ridicule de définir — enfin ! — le vrai sens du Coran. Tant de générations d'exégètes ont cédé à cette illusion que la recherche du sens, aujourd'hui, doit commencer par démystifier les interprétations successives en séparant le noyau de significations originaires des sédiments de toutes natures charriés par la pensée spéculative. On est même tenté de substituer à la méthode «objective» qui n'est qu'un dogmatisme voilé, une méthode de la *dérision*. La dérision ne vise évidemment pas le Message coranique qui «donne toujours à penser», mais toute prétention à fixer son sens d'une manière définitive. Nous sommes en face d'une somme de virtualités dont l'actualisation dépend de l'interrogateur et de tout ce qui déclenche l'interrogation. Ainsi, en partant de notre situation spirituelle et intellectuelle en cette seconde moitié du XXe siècle, notre lecture devra nécessairement comporter trois moments :

(Ia) un moment linguistique qui nous permettra de découvrir un ordre profond sous un désordre apparent;

(Ib) un moment anthropologique qui consistera à reconnaître dans le Coran le langage de structure mythique;

(Ic) un moment historique où seront définies la portée et les limites des exégèses logico-lexicographiques et des exégèses imaginatives tentées jusqu'à nos jours par les musulmans.

A - *Approche linguistique*

Tirant les conséquences de la conception saussurienne selon laquelle la langue n'est pas substance, mais forme, L. Hjelmslev a proposé de substituer à la méthode traditionnelle d'études des langues — qui est inductive — une méthode analytique et spécifiante dont l'application au Coran a déjà donné des résultats encourageants (10). Au lieu de partir de faits isolés (phonème, mots, proposition, phrase), il faut considérer le *texte* dans sa totalité en tant que système de *relations* internes. La signification

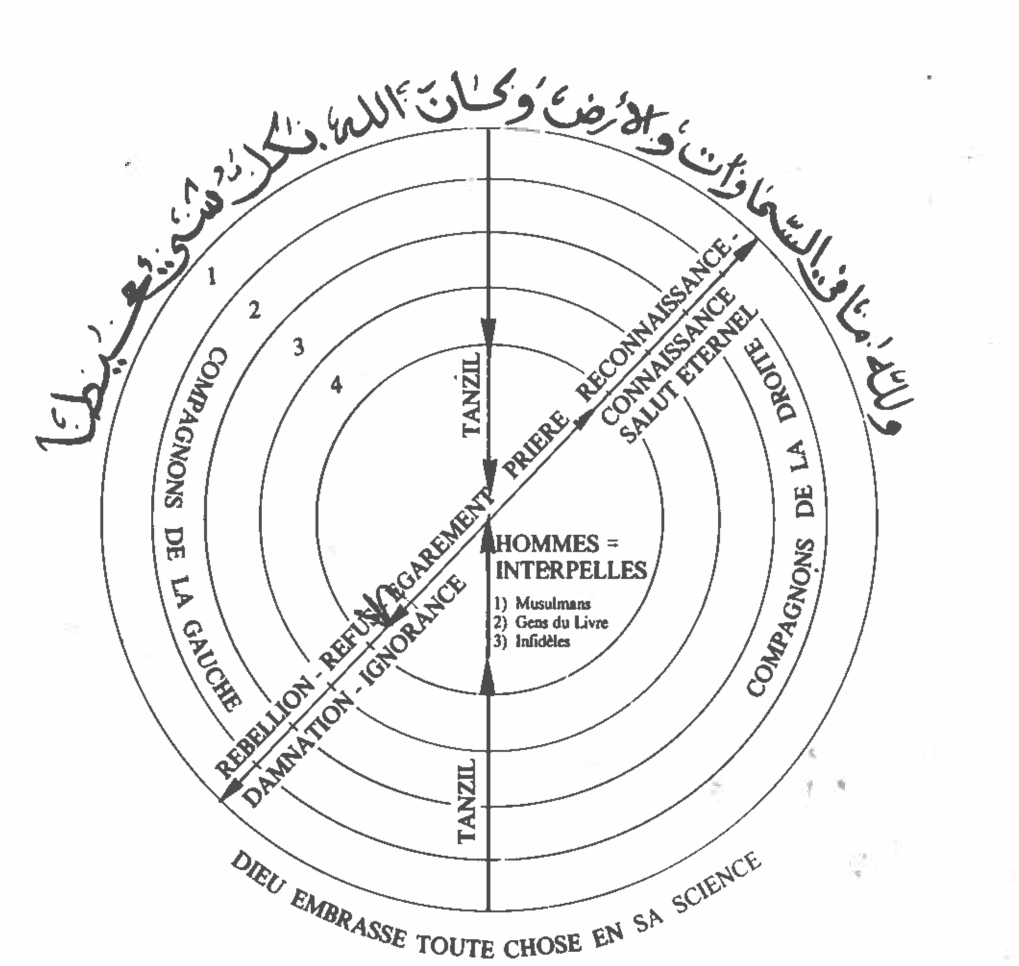
est au niveau de ces relations et non des unités artificiellement isolées dans la totalité. En retrouvant toutes les relations internes qui forment le Texte coranique, on ne rend pas seulement compte de la structure et du dynamisme propre à la langue arabe; on saisit un mode de penser et de sentir qui va justement jouer un rôle de premier plan dans l'histoire *vécue* de la conscience islamique. Cela veut dire aussi que l'analyse ne peut être conduite qu'à l'intérieur de la langue arabe pour montrer comment la physiologie, l'acoustique, la psychologie, la sociologie, l'histoire, etc., se fondent mutuellement et arrivent à constituer un réseau de significations indissociables.

Pour utiliser ces vues théoriques, nous prendrons trois exemples parmi les plus suggestifs : ***mâl, kitâb, jâhil,*** soit, respectivement, l'avoir, livre, ignorant. Si nous nous contentons de saisir le sens de ces mots au niveau des seuls versets où ils interviennent, nous en resterons à une connaissance *éclatée* en détails lexicographiques, juridiques, éthiques, psychologiques. Tout ce que ces mots reçoivent de l'intention signifiante globale du Texte (11) et tout ce qu'ils apportent, en retour, pour colorer, orienter le Texte d'une certaine façon, est relégué dans *l'implicité*, c'est-à dire pour nous modernes (12), dans l'imperceptible, voire l'inutile. Ainsi, tout ce qui relève de l'avoir dans le Coran (richesses matérielles, femmes, enfants, esclaves, héritage, etc.) donnera naissance aux faux et interminables débats du type Islam et Capitalisme, Islam et Socialisme, Islam et Démocratie... De même, le mot *livre* se prête aisément à une signification neutre; appliqué au Coran, il risque donc d'être détaché des associations qui en réactivent le sens à plusieurs niveaux. Le cas de *jâhil* est encore plus délicat; tout essai de traduction, ou même de définition brise une des corrélations axiales du Texte.

Pour accéder au sens, il faut ici renoncer à toute lecture linéaire qui privilégie l'acception courante et la logique grammaticale. Même si les versets avaient été classés par centres d'intérêt (13), il demeurerait indispensable de dépasser l'ordre rhétorique pour découvrir un ordre plus essentiel qui est *structurel*. Le discours coranique est, en fait, une orchestration à la fois musicale et sémantique de concepts-clefs puisés dans un lexique arabe commun qui s'est trouvé radicalement transformé pour les siècles. Nous négligerons l'aspect stylistique que les auteurs arabes ont beaucoup étudié pour démontrer le caractère miraculeux *(i'jâz)* du Livre; mais nous reviendrons à nos trois exemples pour définir les grandes lignes d'une analyse structurale (14).

On partira de l'idée que le Coran fait un usage vertical du vocabulaire, obligeant ainsi le lecteur à accomplir un constant mouvement

ascendant et descendant à travers quatre sphères de significations, elles-mêmes dominées par Dieu. Dans la figure ci-contre, on voit comment on va du moins perceptible au plus perceptible, de l'infini au fini, du perdurable au périssable en suivant la «descente» de la Révélation *(tanzîl)*. Celle-ci imprègne les réalités de ce monde en suggérant à l'homme l'existence du Mystère *(ghayb)*, en lui dévoilant les conditions de l'Autre vie *(âkhira)* et en lui montrant les merveilles des cieux et de la terre. Tout le savoir *(ʿilm)* ainsi révélé a donc pour fonction d'enrichir le regard intérieur *(qalb, lubb, ʿaql* (15)) et de diriger vers le haut les prières *(du'â)*, les pensées *(dhât al-ṣudûr)* et les actions *(ʿamal)* de l'homme. Il en résulte pour la langue un privilège qui ne sera sérieusement remis en question qu'à partir de l'avènement de la science contemporaine. La Parole de Dieu instaure un mode de connaissance caractéristique de l'*être-au-monde-créé* (schéma I) et parfaitement distinct de celui de l'être-au-monde objectif (schéma II). Langue et pensée se déploient solidairement dans un univers de significations renvoyant à un Dieu Créateur-Ordonnateur *(khâliq mudabbir)* à l'aide d'associations en chaîne déclenchées par chaque mot-symbole. Voilà pourquoi *mâl, kitâb, jâhil*, retenus plus haut, ne remplissent leur fonction que s'ils sont reçus comme des mots-symboles et non comme de simples signes linguistiques. *Mâl* et tous les êtres ou objets qui le concrétisent (énumérés à l'intérieur du cercle, schéma III) sont moins des réalités positives dont on vise l'acquisition, la conservation, la gestion, etc., que des lieux de manifestation du lien sacré Dieu-homme, homme-Dieu. De là, la vision dualiste de toute donnée terrestre selon que le Pacte primordial *(mîthaq)* (l'Alliance de la Bible) est respecté par l'homme de la foi *(îmân)*, de l'obéissance *(tâ'a)*, de la soumission reconnaissante *(sukr)*, etc., ou brisé par l'homme de l'indifélité *(kufr)*, de la rébellion *(ʿaṣâ, baġâ, ṭagâ), du refus ingrat (jahl)*, etc. On notera que l'une et l'autre attitude renvoient également au même Etre absolu qui se révèle ainsi à travers une antithèse elle-même symbolique, comme le soulignent les expressions Compagnons de la Gauche/Compagnons de la Droite *(aṣḥâb al-shimâl/aṣḥâb al-yamîn)*; le Séjour sublime des Elus *(ʿilliyyûn) /l'état inférieur des damnés (asfal sâfilîn)*.



1) Sphère du Mystère *(ghayb)*
2) Sphère de l'eschatologie *(âkhira)*.
3) Sphère des Cieux.
4) Terre : *objets terrestres* (merveilles de la Création; dons de Dieu pour Le reconnaître = Avoir, pouvoir et valoir → objet de l'activité humaine orientée vers → Dieu.

N.B. - Le symbolisme de la Sphère et du Cercle a dominé la vision antique et médiévale. Il réfère à l'unité, à la totalité et au Dieu de totalisation que le Coran avive par toute sa présentation de la Création.

LECTURES DU CORAN

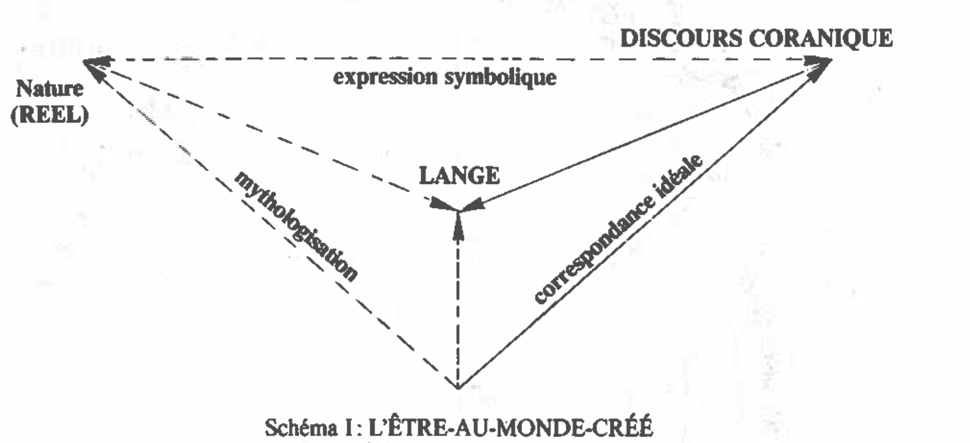


Schéma I : L'ÊTRE-AU-MONDE-CRÉÉ

Le discours coranique puise dans la langue arabe qu'il va, en retour, transformer profondément et durablement. L'homme, désormais, puisera les vraies significations dans ce discours, médiation nécessaire entre lui et la nature. La langue, cependant, demeure la médiation commune à d'autres types de perception : «totalisation non réflexive, (elle) est une raison humaine qui a ses raisons et que l'homme ne connaît pas» (Cl. Lévi-Strauss, *Pensée sauvage*). C'est ainsi que les rapports perception — nature — langue — langage évolueront vers la situation suggérée par le schéma II. Et tout le problème, aujourd'hui, consiste à savoir lire le Coran, par exemple, selon le schéma I, sans pour autant renoncer au schéma II.

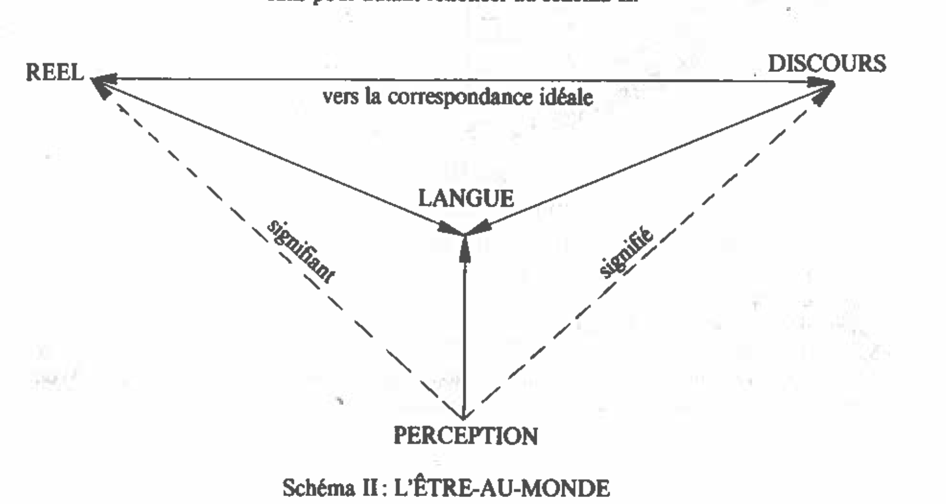


Schéma II : L'ÊTRE-AU-MONDE

La perception vise à dépasser l'imagerie mentale pour faire coïncider les réalités signifiantes avec les réalités signifiées dans le discours. A la limite, l'esprit objectif doit s'installer dans une langue devenue «une totalisation réflexive».

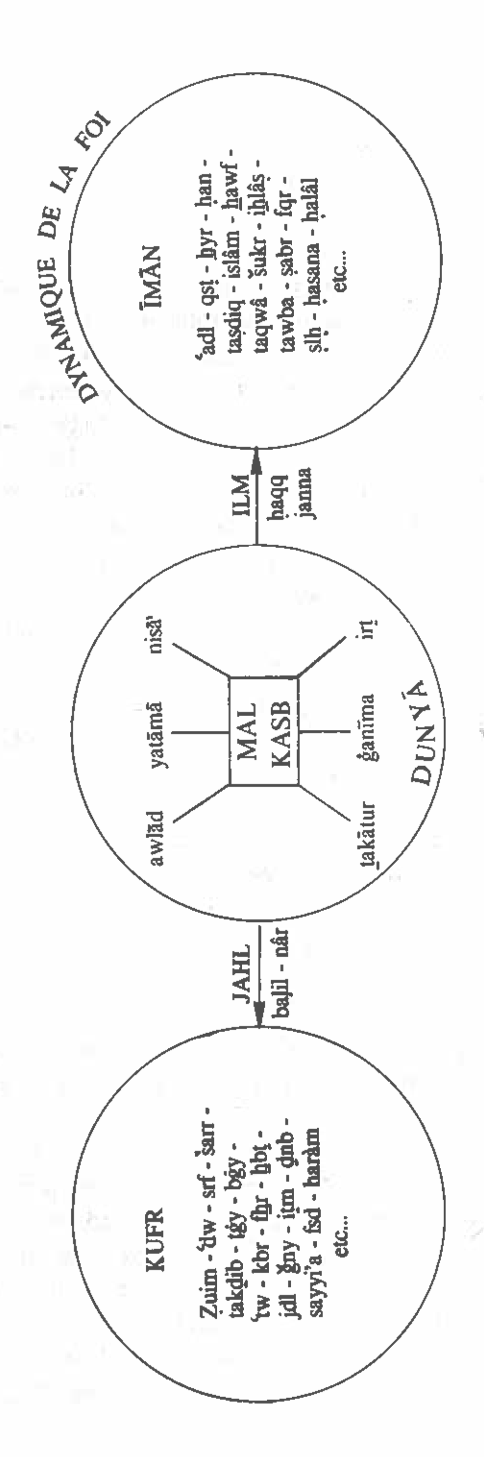


Schéma III : STRUCTURES SÉMANTIQUES

B - *Un langage de structure mythique*

Le mythe est l'une des notions les plus fécondes réhabilitées et mises en relief par l'anthropologie sociale et culturelle. Le discrédit jeté sur le mythe confondu avec la fable, le récit imaginaire, dénué de tout fondement réel, est corrélatif de la promotion de la raison depuis Aristote principalement (16). Aujourd'hui, on s'accorde à considérer le mythe comme une expression symbolique de réalités originelles et universelles. Le récit mythique est plus ou moins solidaire de la situation culturelle du groupe social où il est élaboré : on a ainsi les récits très épurés de la Bible où sont évoquées symboliquement les constantes de la condition humaine, les mythologies poétiques de l'antiquité gréco-latine, les mythes dégradés et passagers de notre civilisation industrielle. Le mythe, dans tous les cas, a pour fonction de ramener à un âge d'innocence, à un espace mental où les actions humaines sont non seulement valables, mais désirables. Une telle définition offre l'immense avantage de permettre une interprétation en profondeur de *toutes* les cultures considérées en elles-mêmes et par rapport à nous. Ainsi, en nous demandant quel type de mythologie instaure le Coran, nous accroissons nos chances de saisir les mécanismes subtils de son expression symbolique, tout en découvrant pourquoi son Appel peut encore retenir dans la pensée contemporaine.

L'approche linguistique nous a amené à opposer le concept-idée générale — servant de base à la connaissance logicisante — au mot-symbole — source jaillissante de notions multiples, dynamisées par des relations d'opposition, d'implication, de corrélation, de symétrie. La promotion du mot-signe en mot-symbole assure celle du langage discursif ou concret en langage mythique. Tous les traits déjà reconnus à celui-ci dans la Bible et le Nouveau Testament se retrouvent dans le Coran (17). Ainsi, il est aisé de montrer que le langage coranique :

1) *est «vrai»* parce qu'efficace sur la conscience humaine non encore promue par un autre langage mythique ouvrant des perspectives équivalentes;

2) *il est efficace* parce qu'il rattache au Temps primordial de la Création et parce qu'il inaugure lui-même un temps privilégié; le temps de la Révélation, de la Prophétie de Muḥammad et des pieux Anciens *(al-salaf al-ṣâliḥ);* ce temps auquel la consciene musulmane voudra obstinément revenir pour repartir sur la bonne Voie *(al-hudâ)* tracée par Dieu, mais perdue au cours de cheminements historiques. L'interprétation positiviste dira que l'Islam ignore la notion de progrès; mais pour la conscience mythique, le progrès consiste à revenir au Temps inaugural (18);

3) *il est spontané :* c'est un jaillissement continu de *certitudes* qui ne s'appuient pas sur une démonstration, mais sur une profonde adéquation aux élans permanents de la sensibilité humaine. Les caractères stylistiques de la proposition nominale (19) si fréquente dans le Coran accentuent la force de ce jaillissement qui investit à la fois toutes les instances psychiques de l'auditeur (car le Coran doit être récité et non lu silencieusement). Même dans les passages polémiques contre les «gens du Livre», les incrédules, les hypocrites, le style demeure de l'affirmation plus que de la réfutation, du surgissement de la vérité face aux forgeries, aux futilités, aux inconséquences des sourds, des rebelles, des cœurs fermés, etc.;

4) *il est symbolique*. Il faut en finir avec la dérision du «paradis d'Allah peuplé de houris lascives et où coulent les rivières de vin, de miel,» etc. La traduction aggrave ici les dangers d'une évocation qui recourt à des images concrètes. Celles-ci ne prennent toute leur force suscitatrice et leur valeur suggestive que si on les rattache aux structures de l'imagination poétique chez les Bédouins. Les descriptions «réalistes» du paradis et de l'enfer visent le même but que les récits puisés dans l'histoire sainte, les rappels insistants des expériences exemplaires de peuples sauvés, ou damnés, de conduites idéales des prophètes : il s'agit de nourrir et de légitimer l'Espérance constitutive de notre condition humaine. En cette Espérance convergent l'attente de la Justice totale et irrévocable, le désir de percer les mystères innombrables de l'homme, du monde et de Dieu (cf. les versets «scientifiques» et les attributs), la volonté de dépasser les imperfections, les insécurités, la précarité de notre existence terrestre. Exploitant jusqu'à une perfection effectivement inégalée les virtualités poétiques de la langue arabe, le Coran comble la conscience en lui proposant une vaste construction symbolique qui ne cesse d'inspirer jusqu'à nos jours l'action et la pensée des fidèles. On retrouvera les éléments de cette construction en distinguant :

a) «*Le symbolisme de la conscience de faute*» que la réflexion théologique, juridique et morale aplatira en un code formel, rigide et oppressif. Ce passage du prophétisme au légalisme, du commandement comme «modalité de la présence, à savoir l'expression d'une volonté sainte» à la casuistique des docteurs de la Loi, a été analysé par P. Ricœur pour l'Ancien Testament en des termes qu'on peut appliquer au Coran (20).

b) «*le symbolisme de l'horizon eschatologique*» qui assigne à l'histoire un sens : c'est-à-dire une direction et une signification. Les Arabes et tous les peuples islamisés se trouvent ainsi inclus dans l'Histoire sainte du peuple de Dieu; en tant que dépositaires de la dernière expression de la Volonté Sainte — Muhammad a clos définitivement la série des Envoyés

—, ils deviennent le Peuple élu qui doit montrer aux autres l'horizon du Salut.

c) «*le symbolisme de la Communauté (Umma)*» qui traduit le précédent et reçoit une projection historique concrète à Médine en l'an 1 (: 622). Il faut insister ici sur la grave option philosophique que l'historien moderne fait *implicitement* — ce qui est encore plus néfaste — lorsqu'il parle seulement de la naissance d'un Etat musulman en 622. En fait, toutes les péripéties historiques de l'*Umma* jusqu'à nos jours sont concentrées dans cet Evénement inaugural vécu par les intéressés comme l'actualisation de la Volonté de Dieu sur terre, l'entrée dans une étape ultime du cheminement de tous les hommes, car tous sont appelés, — vers le Salut éternel. Le caractère symbolique de l'événement est souligné par l'institution d'une Ere nouvelle. Mais la transcendance ainsi mise à la portée de l'homme, subira les atteintes, les souillures, les contradictions de l'histoire concrète. Les tensions entre Révélation et histoire, compliquées par l'intervention du rationalisme aristotélicien, donneront naissance au conflit majeur de la conscience médiévale : celui de la raison et de la foi. C'est pourquoi, le destin de l'*Umma*-Cité devra se lire comme une dialectique incessante entre Révélation ⇄ Vérité ⇄ Histoire (21).

d) «*le symbolisme de la vie et de la mort*» qui n'atteint pas la richesse de celui du Nouveau Testament, puisqu'il repose essentiellement sur l'antithèse lancinante entre mépris de ce monde et résurrection, vie terrestre conçue comme épreuve passagère et vie éternelle présentée comme une seconde et définitive Création. Ces thèmes convergeront avec ceux de la philosophie platonicienne et stoïcienne et donneront lieu à une abondante littérature éthico-religieuse (22).

Comme l'a montré l'étude du vocabulaire, ces divers symbolismes s'interpénètrent, se renforcent mutuellement pour instaurer une vision du monde «vraie» : entendons «fonctionnelle», parfaitement adaptée à la recherche de notre salut. Plus explicitement encore, on dira que c'est une vision «vraie» parce qu'elle délimite sous forme de théorèmes les possibilités existentielles et ontologiques de l'homme; elle peuple l'imagination de représentations mythiques contre lesquelles viendront se briser les prétentions démystifiantes de la raison raisonnante et même les faits massifs de l'histoire réelle. En Islam particulièrement, la vision imaginative, transhistorique finira par l'emporter sur la vision métaphysique rationalisante (23).

C - *Portée et limites des exégèses traditionnelles*

Toute réflexion sérieuse sur la signification du fait religieux considéré comme une des données du réel objectif doit tenir compte non seulement des Ecritures saintes, mais également des innombrables lectures tentées par les générations passées. Mais il y a deux manières de s'intéresser à la tradition exégétique : ou bien on y recherche des solutions faisant autorité en s'adressant de préférence aux docteurs consacrés par la plus large unanimité; ou bien on s'attache à décrire *toutes* les interprétations classiques comme autant de témoignages sur la conscience musulmane cherchant à intégrer le Texte révélé à des niveaux de réalité différents. Dans le premier cas, on reçoit un enseignement reconnu valide, donc à l'abri de toute critique; dans le second cas, on met toute la pensée islamique en perspective phénoménologique et épistémologique : il s'agit, à la fois, de découvrir et de situer par rapport aux nôtres les moyens et les critères de cette pensée. Cette dernière méthode est la seule, croyons-nous, qui libère notre horizon intellectuel des vieux présupposés théologiques et philosophiques, ouvrant ainsi une voie neuve à une relecture des textes sacrés.

Marx, Nietzsche, Freud représentent le sommet d'où descendent deux versants de l'histoire de l'intelligence; un passé dominé par «la conscience fausse», un avenir ouvert à l'esprit objectif. Le premier philosophe a assuré l'avènement de la raison dialectique appliquée au rôle de l'économie dans l'histoire; le second a défini les conditions d'une métaphilosophie, c'est-à-dire d'une réflexion «au-delà du Bien et du Mal», du Vrai et du Faux, de «l'humain trop humain»; le troisième, enfin, a fait surgir le vaste continent psychique voilé, comprimé par la conscience claire et distincte. «Si l'on remonte à leur intention commune, écrit P. Ricœur, on y découvre la décision de considérer d'abord la conscience dans son ensemble comme conscience «fausse». Par là, ils reprennent, chacun dans un registre différent, le problème du doute cartésien, pour le porter au cœur même de la forteresse cartésienne. Le philosophe formé à l'école de Descartes sait que les choses sont douteuses, qu'elles ne sont pas telles qu'elles apparaissent; mais il ne doute pas que la conscience ne soit telle qu'elle s'apparaît à elle-même; en elle, sens et conscience du sens coïncident; depuis Marx, Niestzsche et Freud, nous en doutons. Après le doute sur la chose, nous sommes entrés dans le do ute sur la conscience» (24).

Ce précieux raccourci d'histoire de la philosophie jette une lumière nouvelle sur la signification et les limites de la pensée islamique. Dans la mesure où celle-ci s'est développée sur les bases du donné révélé, du conceptualisme logique d'Aristote et du dualisme néoplatonicien, elle tombe sous les coups de toutes les critiques adressées à la scolastique chrétienne et, plus généralement, à l'idéalisme objectif. On peut aisément montrer comment les trois principaux courants d'exégèse appliqués au

Coran — courant logique, linguistique et prophétique — n'ont fait qu'ériger une «conscience fausse» en juge souverain de l'absolu et du relatif, du vrai et du faux, du bien et du mal, etc. On retrouve partout la même pensée essentialiste qui, sous l'influence massive d'une métaphysique syncrétiste (25), a figé en raisonnements linéaires et formels, en antithèses abstraites et irrévocables, en controverses plates et stériles, ou en constructions gnostiques, ce langage de structure mythique que nous avons reconnu dans le Coran. Il faut ajouter, cependant, que l'humanité médiévale récupérait par les rites ce qu'elle perdait par la spéculation, de même que nous pouvons retrouver, aujourd'hui, grâce à une connaissance adéquate du réel, le sens qui nous échappe parce que nous renonçons aux rites. Ceux-ci réglaient l'existence quotidienne du croyant et le maintenaient en contact permanent avec le sacré. Ils permettaient d'actualiser par le geste et la parole les modèles et les intentions suggérés dans les mythes-symboles (26). Le problème est alors de savoir pourquoi et comment cet univers mythique perpétué grâce aux rites s'est le plus souvent dégradé en systèmes rigides sur le plan spéculatif. Essayons de répondre à cette question en relevant dans chacun des trois courants signalés les principaux points de rupture.

Du point de vue qui nous occupe — analyser les procédés de lecture appliqués au Coran — il est difficile de séparer le courant logique du courant linguistique. Certes, on ne sait pas encore avec exactitude ce que les études grammaticales et lexicographiques entreprises en Irak à partir du IIe siècle de l'hégire doivent, dès les débuts, aux méthodes logiques irano-grecques (27). Mais il est facile de montrer que la Parole de Dieu profondément engagée dans l'histoire du fait même qu'elle s'est fait entendre dans un langage humain a très vite été exploitée dans tous les domaines du savoir et de l'existence quotidienne selon les méthodes de compréhension et d'interprétation en cours dans les milieux cultivés du Proche-Orient. Dans un premier temps, l'influence diffuse des traditions intellectuelles irano-byzantines l'a, sans doute, emporté sur l'influence savante. Dès le début du IIIe siècle, l'intervention en force de la philosophie grecque favorisée par un régime en quête d'une «idéologie» va fournir l'instrument «scientifique» d'une double trahison : d'une part, en effet, on va céder plus que jamais aux tentations de l'éthymologie, de la structure grammaticale et des procédés rhétoriques; d'autre part, les docteurs de la Loi — théologiens et jurisconsultes fondamentalistes *(uṣûlî)* — vont transformer la Révélation en un code éthico-religieux qui faussera et appauvrira le travail législatif sans pour autant sauver théoriquement le caractère transcendant de la Parole de Dieu assimilée, en l'occurrence, à

celle du Prophète *(Ḥadîth)* (28). De leur côté, les philosophes hellénisants *(falâsifa* vont prendre ostensiblement leurs distances à l'égard du Coran auquel ils préféreront l'enseignement des deux sages — Platon et Aristote. Il en est résulté une large diffusion de la métaphysique classique dans toute la culture islamique. Pour mesurer les conséquences néfastes de ce triomphe dans l'histoire générale de l'Islam, il nous semble utile de rappeler les principes directeurs qui, en Occident chrétien comme en Islam, ont commandé le déchiffrage des Ecritures et, par suite, le destin des sociétés (29). On insistera sur cinq principes :

a) les catégories d'Aristote, telles qu'elles ont été reçues à travers les commentateurs, ont élevé au rang d'essences métaphysiques un découpage du réel propre à la langue grecque. L'arabe, le latin et les langues occidentales ont été logicisés dans leurs structures grammaticales, de sorte que Dieu et les Ecritures ont été pensés à l'intérieur de cadres conceptuels arbitraires (30);

b) les principes rationnels d'identité, de non-contradiction, du syllogisme consacrent la notion d'un temps social homogène où la pratique du raisonnement par analogie *(qiyâs)* est possible et même nécessaire. Ainsi, ce raisonnement a été imposé par les docteurs musulmans comme méthode de contrôle de l'histoire par la Révélation. Méthode combien illusoire, néfaste et surtout *contraire* à l'intention vivificatrice de la Parole de Dieu qui dynamise l'histoire. On aboutira au paradoxe si significatif de l'œuvre d'un des penseurs les plus respectés en Islam : Ghazâlî (m. 505-1111) délivre un enseignement tout orienté vers «la revivification des sciences de la religion», mais, il consacre un de ses ouvrages à prouver que le Coran contient toutes les formes et figures du syllogisme (31) ! Plus généralement, nombre de commentateurs, nourris de ces principes rationnels, appliquent au Coran les notions de chose, d'état, de genre, d'individu, etc., qui impliquent des découpages statistiques dans le temps réel du devenir;

c) le principe de causalité est rejeté par la théologie dite orthodoxe (sunnite) dans sa formulation philosophique, mais pas dans la vision déterministe, linéaire et abstraite qu'il impose. Au lieu de parler de Moteur premier, ou de Cause première, on dira que toute chose est recréée à chaque instant par le Créateur : la causalité est atomisée mais non rejetée, comme principe explicatif qui ignore la genèse concrète, le devenir, le dynamisme dialectique de la réalité;

d) à côté de la vérité révélée — ou face à elle — s'affirme une vérité rationnelle — conçue comme le résultat contraignant d'une application correcte de ces principes et catégories intemporels; ainsi naîtront les

fameux conflits entre foi et raison et les pseudo-solutions dues surtout aux *falâsifa;*

e) le dualisme âme-corps enseigné par Platon, accentué par Plotin, exploité à leur manière par les stoïciens, substitue à l'Espérance ouverte par la Révélation une mythologie du vouloir. La volonté éclairée par la raison peut choisir le salut de l'âme — principe spirituel, pur, immortel, dont la vraie patrie est le ciel — au détriment du corps — réalité matérielle, impure, passagère. Il s'ensuit un système de valeurs éthico-politiques qu'on projettera sur l'enseignement coranique.

Ces principes ont reçu une application plus ou moins rigoureuse selon les auteurs. Dans tous les cas, ils ont fait surgir dans le Texte coranique des contradictions «logiques» telles que celles de la prédestination et du libre arbitre *(al-jabr wal-qadar)*, de la prophétie — *wilâya* et du califat-émirat-sultanat, Coran créé ou incréé, versets ambigus, attributs, etc. Pour demeurer malgré tout dans la voie *(al-hudâ)* qui mène à Dieu, diverses solutions spéculatives liées à des attitudes politico-religieuses se sont fait jour dans des contextes historiques précis. Il y a eu ainsi les littéralistes *(hanbalites, ẓâhirites)* dont l'attachement exclusif au sens obvie *(ẓâhir)* du texte exprime à la fois un souci d'intérioriser l'Appel de Dieu en deçà de toute rationalisation et le refus socio-politique d'une aristocratie trop engagée dans le monde; les rationalistes *(mu'tazilites, ash'arites, falâsifa)* dont la confiance en la raison aristotélicienne — présentée comme la raison humaine — traduit l'adhésion à une idéologie officielle, c'est-à-dire le souci de gérer efficacement les affaires de la cité en utilisant la religion comme mythologie et comme code; il y a eu, enfin, ceux que nous appellerons les imaginatifs *(ṣûfis, shî'ites)* dont les doctrines oscillent entre les symboliques conçues comme une découverte expérimentale des mythes-symboles et la gnose vécue comme une rêverie libératrice (32).

Cette dernière famille d'esprits a surtout illustré le courant prophétique. Les *shî'ites* maintenus dans l'opposition politico-religieuse par leurs adversaires *sunnites,* seuls détenteurs du pouvoir jusqu'en 334 (33), ont élaboré une «philosophie prophétique» centrée sur la figure de l'*Imâm* — Guide charismatique de l'*Umma* — et qui tire les conséquences extrêmes d'une intention directrice, mais *latente* dans le Coran. Les luttes sans merci que se sont livrées *shî'ites* et *sunnites* depuis la mort du Prophète — premier Guide charismatique — expriment parfaitement le sens *complet* de la Révélation qui dynamise la dialectique dans l'histoire en y introduisant la dimension de la transcendance. En effet, ceux qui se sont arrogé le titre flatteur d'orthodoxes *(sunnites),* ont adopté une méthode de lecture du Coran appropriée à l'élaboration d'une théorie du fait accompli : il faut obéir au calife en place en légitimant son pouvoir d'après des textes explicites et le comportement des premiers disciples. Autrement dit, il suffit de veiller au respect des commandements et des défenses pris à la lettre et d'ailleurs conformes à la raison (34). La possibilité même d'un sens latent du Coran se trouve ainsi rejetée. Or c'est cette latence du sens que les shî'ites vont justement privilégier et s'efforcer de mettre au jour grâce à une technique d'interprétation *(ta'wîl),* qui traverse les apparences des langage pour atteindre l'intention cachée *(bâṭin)*. De fait, ceux que l'idéologie officielle a présentés comme des hétérodoxes ont eu le mérite d'opposer à l'attitude pragmatique et, somme toute, laïcisante des sunnites, la seule attitude religieuse capable de maintenir dans le cœur des hommes l'exigence première de la Révélation : incarner par un effort exténuant, la transcendance dans l'histoire. Ils ont ainsi soutenu que la signification ultime de la prophétie (*nubuwwa*), c'est la projection *continue* et infaillible de l'inspiration divine dans l'existence humaine. Le Prophète a transmis et appliqué intégralement, fidèlement, la Volonté de Dieu sur terre; une telle intervention a créé une situation irréversible : l'*Umma*-Cité ne peut, sans tomber dans l'infidélité, se passer d'un Guide charismatique. Il faut donc que la prophétie soit prolongée par la *walâya,* vicariat spirituel consistant à manifester devant les hommes jusqu'à la fin des temps, une présence vivante de Dieu. Car le *walî,* c'est proprement l'ami proche de Dieu, l'homme qui réalise par une grâce spéciale, la parfaite réciprocité de perspectives de l'Amour.

Il s'agit bien, on le voit, d'un commentaire de la Parole de Dieu prise à son niveau de langage de structure mythique. L'*Imâm* shî'ite appelé aussi le Maître de Justice, concentre dans sa personne symbolique les aspirations archétypales des hommes : toutes ces aspirations aiguisées, rendues expérimentables par le Coran. Le shî'isme, bien sûr, n'a pas non plus échappé aux contingences culturelles de l'époque; il a ainsi lié l'héritage spirituel à la descendance biologique de Muḥammad et lorsque l'Ismâ'ilisme a pris le pouvoir en *Ifrîqiyâ* (35), puis en Egypte, il a bien fallu transformer l'exigence spirituelle réalisée au niveau du discours en exigence légaliste et ritualiste pour maîtriser l'histoire.

II - LE CORAN DEVANT LA PENSÉE CONTEMPORAINE

Nous en avons assez dit sur les perspectives ouvertes par le Texte coranique et les approches tentées par la pensée islamique classique pour

aborder la seconde question que nous posions au début de cet exposé : quels motifs peut invoquer l'intelligence contemporaine pour s'intéresser au Coran non pas seulement en tant que document historique et littéraire, mais en tant que modalité d'expression et lieu de ressourcement de la conscience universelle ?

L'étude du Coran et de la pensée islamique dans la ligne que nous venons de définir peut répondre à trois nécessités urgentes :

a) dépasser définitivement la mentalité ethnocentriste et les exclusives théologiques;

b) développer une recherche scientifique où Révélation, Vérité et Histoire soient considérées dans leurs rapports dialectiques comme les termes structurants de l'existence humaine;

c) remembrer la conscience contemporaine et les langages par lesquels elle s'exprime.

Faute de place, nous nous contenterons, ici encore, d'indications provisoires sur les perspectives qu'ouvre le Coran à l'élaboration d'un humanisme à la mesure de notre temps.

A - *Au-delà des exclusives*

On a coutume de parler surtout de l'égocentrisme occidental; le thème continue d'avoir une grande vogue pour exorciser des démons toujours actifs de l'âge impérialiste, autant que pour démystifier une prétention exorbitante à l'universalité. Les progrès de l'anthropologie et de l'ethnologie sont trop récents, trop insuffisants et trop discutés pour contrebalancer les effets d'une sensibilité séculaire en ce qui touche aux vérités religieuses. Celles-ci sont liées à la race, à la mentalité, à tout ce qui fonde, au niveau de l'irrationnel, un refus fondamental de l'autre, donc des *valeurs* dont cet autre vit. Sans doute, la culture universitaire a-t-elle dépassé le stade de l'intolérance; les chrétiens, enthousiasmés par le mouvement œcuménique, cherchent même à favoriser une fraternisation spirituelle avec les religions non chrétiennes (36). Mais il reste que l'universitaire s'en tient à la description «objective» de phénomènes qui, existentiellement, ne le touchent nullement; tandis que le théologien chrétien n'abandonne rien d'une problématique exclusiviste (37).

Toutefois, si, en Occident, on n'arrive pas à franchir un dernier pas vers une réelle prise en charge intellectuelle des cultures étrangères, on reconnaîtra, du moins, qu'une telle exigence s'y formule de plus en plus. Il n'en va pas de même du côté des pays dit sous-développés, c'est-à-dire des musulmans en particulier. Chez ces derniers, l'Occidentalisme qui fait pendant, depuis le XIXe siècle, à l'Orientalisme, est caractérisé soit par l'acceptation naïve des idées révolutionnaires, des techniques d'expression littéraire et, davantage encore, des conquêtes de la civilisation matérielle; soit, plus récemment, par un rejet passionnel d'une humanité sans âme. Ainsi, aux égoïsmes culturels des uns, répondent les imprécations des autres. Dans ces conditions, la promotion du Coran au rang de document témoin de la conscience universelle n'a pu encore se faire. Or, c'est cette promotion qu'il est temps d'assurer de part et d'autre pour ouvrir des voies nouvelles aux sciences historiques, philosophiques et théologiques. Il ne s'agit pas de réaliser «en imagination et en sympathie" (38) une attitude semblable à celle du musulman, en proclamant gratuitement que Dieu a interpellé les hommes par l'intermédiaire de Muhammad. Au contraire, l'apport original du Coran pour une philosophie de la religion, c'est que, malgré ses liens évidents avec les circonstances de la vie du Prophète, il ne cesse d'être reçu comme une Révélation. Il oblige dès lors à considérer, enfin, dans toutes ses implications positives, un phénomène humain abandonné jusqu'ici aux constructions dogmatiques des théologiens et aux interprétations arbitraires des scientistes. Il est très significatif qu'une discipline aussi importante que *l'histoire comparée des religions* n'ait même pas conquis sa place dans l'enseignement supérieur (39). Une immense tâche de démystification et de démythologisation dans l'histoire religieuse de l'humanité reste ainsi à accomplir avec une intension scientifique dégagée de tous les préalables théologiques. Les grandes œuvres théologiques elles-mêmes doivent faire l'objet de cet examen critique. Il manque encore à l'effort déployé dans ce sens pour le christianisme une visée plus résolument anthropologique : les résistances à la démythologisation prouvent qu'on ne veut pas passer de la réflexion sur *une* foi à une intelligence de *la* foi comme réalité humaine fonctionnelle dans les contextes historiques les plus divers. Il faudrait définir une méthodologie et un vocabulaire communs — conditions de toute science — qui permettraient de lire toutes les Ecritures saintes comme autant d'événements faisant partie de l'Economie du Salut de l'homme. On passerait ainsi de la théologie comme discours à usage restreint à une philosophie de la théologie; on chercherait non plus à défendre la vérité d'une foi, mais à comprendre la foi comme vérité. C'est à cette condition que le Coran cessera d'être l'ultime Révélation pour les uns, une simple construction géniale pour les autres.

B - *Aventures de la dialectique et transcendance*

Une telle approche, objecteront les croyants traditionnels, finira par couper l'homme de la transcendance et le priver de cette espérance que seule la religion peut nourrir. En réduisant la religion à une somme de rites, d'institutions, d'activités séculières accessibles à l'analyse scientifique, on accélère, en effet, le processus de désacralisation du monde et de l'existence humaine pour s'installer dans le profane, l'immédiat, le contingent. Dès lors, on fait davantage droit à la conception qui limite les significations au plan de l'histoire concrète déchiffrée comme une suite d'aventures sans finalité et souvent mêmes absurdes. Et l'on aboutit à ce résultat très caractéristique de notre époque où une nostalgie de l'homme ancien s'affirme comme une accusation devant l'engagement sans réserve dans l'action historique, soumise au jeu dialectique des forces économiques et sociales. Le refus de lier la transcendance aux aventures de la dialectique est justement une des expressions de cette nostalgie. Il permet de comprendre pourquoi les hommes n'ont jamais été si peu contemporains. Au Moyen Age, le riche et le pauvre, le maître et l'esclave, l'intellectuel et l'inculte se retrouvaient à égalité dans le temps et l'espace sacrés instaurés par les mythes et les rites; aujourd'hui, la séparation est radicale entre l'homme de Dieu et l'homme de la cité : les efforts, pour réduire la distance ne dépassent guère le plan du langage, ou plutôt d'un langage qui porte lui-même les marques de l'éclatement. Une part importante de la spéculation philosophique et théologique perpétue ainsi la vieille problématique du spiritualisme et du matérialisme qui cache une incapacité de l'intelligence humaine à s'élever à une remise en question radicale de toutes les interp. étations fragmentaires.

La lecture que nous proposons ne coupe pas l'homme de la transcendance; elle oblige seulement à suivre celle-ci dans la réalité historique où elle s'est incarnée de diverses façons. Ainsi, un texte comme le Coran, rétabli comme la Bible et le Nouveau Testament dans toutes ses significations phénoménologiques et historiques, confirme l'urgence et la possibilité de relire le passé humain avec d'autres yeux. Il n'est pas sûr, en effet, que l'isolement et la dislocation actuels des consciences soient dus uniquement aux progrès de la civilisation industrielle. L'intelligence, engagée pour la première fois dans tous les domaines du savoir avec une exigence scientifique, n'est pas encore parvenue au stade de la vision unifiante. L'histoire, en particulier, est en train d'être reconstituée dans sa réalité économique et sociale après l'avoir été pendant des siècles avec des préoccupations théologiques, éthiques et idéologiques. Mais on doit

désormais poser la question suivante : est-il légitime. en droit en fait, de relater l'expérience historique vécue «sous la bannière du Coran" (40), ou sous l'influence directe ou camouflée des Evangiles et de la Bible, en continuant à distinguer histoire doctrinale, histoire événementielle, histoire économique et sociale, etc. ? Peut-on encore se contenter de réduire l'histoire à une description exhaustive des faits constatables et chiffrables — l'infrastructure économique et sociale, diront les marxistes — en laissant toujours dans l'ombre l'immense domaine de la psychologie historique ? C'est un fait qu'un certain sociologisme tend à relayer le positivisme d'hier. Le sentiment religieux est le plus souvent traité à part comme un épiphénomène et les oppositions profane-sacré, temporel-spirituel continuent d'évoquer une schématisation de la réalité humaine totale. On répétera ainsi comme un dogme qu'en Islam le temporel n'est jamais séparé du spirituel par référence à la chrétienté où la séparation serait nette; de même qu'on s'abstiendra de comprendre les transformations du sacré en profane et du profane en sacré.

Ces trop brèves réflexions (41) tendent à accréditer une connaissance historique qui s'attacherait pour chaque époque et pour chaque groupe humain à évaluer sans idée préconçue l'importance respective de la révélation, de la vérité et de l'histoire concrète — ou, si l'on veut, du mythe, de la raison et de l'événement — dans l'évolution de l'humanité. Ce que nous nommons l'histoire totale est le résultat de ces trois facteurs qui sont en tension perpétuelle ainsi que nous l'avons indiqué plus haut. Les civilisations islamiques permettent d'illustrer ces vues à l'aide d'exemples aussi riches que nombreux. Dans le Coran, déjà, on peut suivre la pénétration de la transcendance dans l'histoire, la mythisation de la conscience et, inversement, l'historisation de la transcendance et la rationalisation du mythe. Cette dialectique s'intensifie avec l'intervention du logos grec (42). Une telle approche, on le voit, a le mérite de ramener à l'horizon de la pensée contemporaine la notion de transcendance qui active notre existence *en même temps* (43) que l'économique, le social, le politique, etc. Elle est la seule concevable présentement pour promouvoir un remembrement de la conscience grâce à un remembrement du langage.

C - *Vers la réciprocité des consciences*

En récupérant un sens de la transcendance dans l'histoire, nous récupérons aussi une mémoire mythique qui est en train d'être éliminée par la mémoire historique. Celle-ci est divisée, éparpillée, partielle, donc

nécessairement partiale; celle-là est synoptique, totalisante, ouverte aux manifestations symboliques de l'Etre, donc à la communication en profondeur. On répète souvent que juifs, chrétiens, musulmans sont les descendants spirituels d'Abraham; ils croient en un Dieu Vivant, Créateur qui s'est manifesté aux hommes par l'intermédiaire de prophètes : ce qui entraîne le recours à un langage de structure mythique utilisant des symboles homologues. Mais les chances de communication ainsi ouvertes ont été éliminées par des mémoires historiques divergentes : l'histoire qui se vit se cristallise, en effet, pour chaque communauté, en «valeurs spécifiques» consignées dans l'histoire qui s'écrit. Le plus grave, c'est que, pendant des siècles, chaque religion a justement servi à *consacrer* — au sens premier — les conduites économiques et politiques de ses fidèles. De là l'ambiguïté mortelle du mot qui désigne les actes cultuels et les croyances par lesquels l'homme traduit sa relation avec Dieu, mais en même temps l'ensemble des doctrines, des codes, des mœurs, des traditions développés dans chaque corps social. Une extension abusive du religieux a ainsi permis la sacralisation de l'Etat et des institutions islamiques tout comme dans le judaïsme et la chrétienté. C'est ce qui explique, aujourd'hui, une mise au point vigoureuse comme dans ce paragraphe de K. Barth :

«La religion ne peut rien changer à ceci que l'action de cet homme en ce monde est faite sans Dieu. Elle ne peut que découvrir l'athéisme en toute sa fleur. Car la religion en tant qu'être, avoir et agir de l'homme, est chair. Elle participe au désordre et au caractère profane de tout l'humain. Elle est sa plus haute pointe, son achèvement; elle n'est pas son dépassement, sa rénovation. Pas même la religion des premiers chrétiens (44). Ni la religion d'Isaïe, ou des Réformateurs. Ce n'est pas par hasard qu'une odeur de mort se dégage précisément des sommets de la religion : que Zwingle a répandu autour de lui un plat libéralisme bourgeois, Kierkegaard un surpiétisme toxique, Dostoïevski un déchirement hystérique... Malheur, quand des sommets de la religion ne sort que religion ! Elle ne libère pas, elle emprisonne, dans des conditions pires que tout ce qui peut emprisonner» (45).

Il s'est ainsi formé au cours des âges des consciences sédimentées, emmurées dans un ensemble de certitudes sacralisées par un lent travail de mythologisation. C'est ce travail que l'intelligence moderne a l'audace «sacrilège» de vouloir analyser pour en retrouver le mécanisme en détendre les ressorts et instaurer enfin, si possible, une intelligibilité sans détour, sans médiation, une lecture directe et totalisante du réel. Il se peut qu'en cours d'exploration, la démythologisation projetée se mue subrepticement

en une nouvelle mythologisation. Le danger est d'autant plus menaçant que nous vivons dans l'ère des idéologies qui sont des mythologies rationalisées, où le concept a remplacé le symbole. C'est pourquoi les philosophes et théologiens prennent soin de distinguer (dé)mythologisation et (dé)mythisation. L'iconoclasme de la critique moderne rejoint, en définitive, l'attitude la plus constante de tout l'Islam classique, par exemple : celui-ci a toujours prêche le retour à la Révélation par-delà les interprétations, les trahisons, les idoles de toutes natures engendrées par l'histoire. Il faut retrouver, par la récitation, «la fraîcheur première» de la Parole de Dieu, ont répété les soufis. Aujourd'hui, nous disons qu'il est nécessaire de libérer le noyau mythique originel, l'Intention libératrice des Ecritures de toutes les doctrines pratiques et croyances confondues sous le nom de religion. Notre privilège par rapport aux Anciens, c'est que nous pouvons réaliser cette démythologisation sans refuser l'histoire : en y déployant, au contraire, une activité plus lucide, moins aliénante. Déjà, grâce à l'exigence critique ouverte à l'Appel, mais s'exerçant sans défaillance sur les divinités créées par l'homme, des consciences de plus en plus nombreuses entrent en dialogue dans «une réciprocité de perspectives». C'est ce dialogue que vise à favoriser la lecture du Coran que nous préconisons.

Toutes les vues qui précèdent demandent sûrement à être appuyées sur des analyses de textes scrupuleuses, des enquêtes larges et diversifiées, des confrontations rigoureuses avec les données changeantes de la pensée scientifique en pleine évolution. Nous espérons apporter bientôt une contribution plus substantielle à cette vaste entreprise. Pour l'heure, nous reconnaîtrons volontiers que l'impatience de mettre fin aux lieux communs les plus affligeants qui courent encore sur l'un des textes les plus extraordinaires proposés à l'attention des hommes nous a peut-être entraîné dans des formulations imprudentes. Chaque fois qu'il en aura le sentiment, le lecteur voudra bien se souvenir que nous l'invitons à une réflexion plus qu'à recevoir des solutions définitives. On pourra, cependant retenir pour acquis les points suivants :

1) la critique historique et philologique, tout en représentant un indispensable premier travail d'élucidation, perd ses droits devant la description phénoménologique des significations telles qu'elles ont été reçues et vécues par la conscience musulmane;

2) la raison dialectique alliée à l'imagination symbolique, autrement dit la conscience indivise, est seule capable d'intégrer le langage de la Révélation, y compris les «contradictions» qu'y a fait surgir la raison raisonnante, cette «raison qui frémit à chaque page du Coran» comme

disait Voltaire;

3) le Coran ne peut être traité comme un document littéraire et historique que *de surcroît;* cela veut dire qu'il faut inverser la méthode mise en honneur par les fondamentalistes anciens et les commentateurs modernes : les versets ne reçoivent pas leur sens des «circonstances de la Révélation» *(asbâb al-nuzûl),* mais ils peuvent fournir à l'historien des indications sur l'état de la culture et de la société en Arabie au début du VIIe siècle. Lier les versets à la circonstance, c'est accréditer, comme on l'a fait, l'idée positiviste d'une Révélation opportuniste, d'un prophète appelant Dieu au secours dans les moments utiles; c'est figer dans la contingence la portée d'un Texte dont l'intention première et le résultat effectif est d'activer l'histoire. Il est temps de réviser cette attitude mortelle de la théologie essentialiste développée au Moyen Age;

4) l'exigence critique en matière d'interprétation est parvenue à un seuil où elle est condamnée à se répéter et à se diluer dans des examens de détail, ou à se dépasser vers un remembrement du langage et, par suite, de la conscience. Cependant, cette nouvelle étape de la recherche ne fait que commencer.

(1) Il faut cependant, signaler la tentative courageuse d'un professeur égyptien, MUHAMMAD KHALAF ALLAH, qui en 1953 a publié une thèse novatrice sur l'*Art du récit dans le Coran* (*al-fann al-qaṣaṣî fi-l-qur'ân*), 3e éd. Le Caire 1965.

(2) On comprend que l'orientalisme ne puisse porter un tel témoignage : il pratique un respect qui, d'un point de vue strictement scientifique, aboutit à un désengagement de l'intelligence. Il faut reconnaître que le problème des rapports entre Révélation, Vérité et Histoire ne préoccupe guère encore que quelques savants : cf. H.I. MARROU, *Théologie de l'Histoire*, Seuil 1968.

(3) La théologie dogmatique (*kalâm*) au Moyen Age a été, aussi, définie comme une «apologie défensive» (L. GARDET); mais même dans ses parties polémiques, elle a conservé un sens de la transcendance qui fait défaut, de plus en plus, chez les modernes. Ceux-ci n'ont encore réussi ni à assumer jusqu'au bout de l'exigence critique de notre époque, ni à redonner vraiment vie à la conscience indivise des Anciens.

(4) Voir l'orientation bibliographique.

(5) Pour la définition des expressions ou concepts entre guillemets, cf. Y.M.J. CONGAR : *Le Moment «économique» et le Moment «ontologique» dans la Sacra doctrina (Révélation, Théologie, Somme théologique)*, in *Mélanges M. D. Chenu, Vrin 1967, pp. 135 sv.*

(6) *Op. cit.* p. 146.

(7) *Exode*, III, 14.

(8) Le schéma de Vatican II sur les religions non chrétiennes ouvre des perspectives dans ce sens, sans, toutefois, quitter au moins méthodologiquement, l'unique foyer de vérité religieuse qui est le catholicisme et vers lequel finiront par converger les autres expressions de la Volonté divine. Or, il nous semble qu'à notre époque où triomphe l'idéologie égalitaire, le projet théologique *doit* au moins aller de pair avec le projet philosophique : «la foi en quête d'intelligence» doit être complétée à tous les stades de la recherche par une intelligence en quête de foi. Il y a une

connivence objective entre l'idéologie égalitaire sans fondements biologiques, psychologiques, ontologiques et les théologies dogmatiques, fondées sur des Écritures partielles, «altérées» dit le Coran.

(9) Cette démarche est préconisée par H. GOUTHIER pour toute l'histoire de la philosophie : cf. *Les Grandes Avenues de la pensée philosophique en France*, Paris-Louvain 1968.

(10) Cf. T. IZUTSU, *God and man in the Koran : a semantical analyis of the koranic weltanschauung*, Tokyo 1964.

(11) En écrivant Texte avec une majuscule, nous voulons souligner que le discours coranique est un système hautement élaboré de relations sémantiques (associations, implications, oppositions...). Ainsi, chaque texte particulier ou verset, ne reçoit son sens plein que s'il est rattaché aux réseaux lexicologiques dont la reconstitution reconduit toujours au Texte.

(12) Y compris ceux des musulmans qui ne mémorisent plus le Coran selon les règles et la constance d'autrefois.

(13) Comme cela a été tenté par J. LABEAUME, *Le Coran analysé;* repris en arabe par M.F. ABD AL-BAQI : *Tafṣil âyât al-qu'ân al-ḥakim*, Le Caire 1955.

(14) On trouvera une application poussée de cette méthode dans T. IZUTSU. *op.cit.*

1) Respectivement : *cœur, centre vital, raison*, chacun de ces mots a un contenu psychologique précis dans le Coran.

(15) Cf. G. DURAND, *L'Imagination symbolique*, P.U.F. 1964; M. ELIADE : *Aspects du mythe*, Gallimard 1963.

(16) Cela ne veut pas dire que les mythes sont identiques. Au contraire, notre méthode permet d'éviter les vaines comparaisons textuelles et historiques qui concluent à l'infidélité du Coran à l'égard de l'Ancien Testament, aux déformations, aux simplifications, etc. Cf. une récente application de cette critique textuelle dans H. SPEYER : *Die Biblischen erzählungen im Qoran*, Hildesheim 1961. Il s'agit plutôt de montrer comment le Coran use à sa façon de personnages, de récits, de symboles déjà exploités pour instaurer sa propre mythologie. Il y a similitude dans les procédés d'élaboration et la finalité des mythes, différence dans les faits retenus.

(17) Cette attitude est bien illustrée en Islam par l'histoire du ḥanbalisme : cf. H. LAOUST, *Les Schismes dans l'Islam*, Payot 1965.

(18) Proposition courte dans laquelle le verbe être au présent est sous-entendu : elle se prête a l'énoncé de faits et vérités durables.

(19) Cf. *La Symbolique du mal*, Paris 1960, pp. 55-57 et passim.

(20) Nous avons tenté cette lecture en nous appuyant sur l'œuvre de Ghazâlî : cf. M. ARKOUN, *Révélation, Vérité et Histoire d'après l'œuvre de Ghazâlî*, in *Essais sur la pensée islamique*. Nous rejoignons l'explication marxiste, mais avec une différence capitale : la religion n'est pas nécessairement et uniquement «l'opium du peuple»; elle est un des modes de réalisation historique de l'homme et comme telle, elle est liée aux vicissitudes de l'histoire où elle perpétue l'affirmation d'un absolu.

(21) Pour l'étude de ces convergences, cf. M. ARKOUN, *L'humanisme arabe au Ve/Xe siècle*, 2e éd., J. Vrin, 1982. Les quatre types de symbolismes ont été distingués par P. BARTHEL, *Interprétation du langage mythique et théologie biblique*, Leyde 1963.

(22) Cf. H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard 1964.

(23) *De l'interprétation*, Seuil 1965, p. 41.

(24) Où l'enseignement néoplatonicien (théologie d'Aristote), des éléments de gnose d'origines diverses sont plus ou moins bien systématisés à l'aide des Catégories d'Aristote.

(25) Sur le rite, cf. J. CAZENEUVE, *Les Rites et la Condition humaine*, P.U.F. 1957. Pour l'étude des rites islamiques, le meilleur ouvrage demeure l'*Ihyâ de Ghazâli* qui ne se contente pas d'une description extérieure des gestes et des formules.

(26) Cf. H. FLEISCH, *Traité de philologie arabe*, t. I, Beyrouth 1961.

(27) Cette assimilation doit être interprétée, semble-t-il, comme un des symptômes de la conscience mythique qui unifie tout dans le sens du sacré.

(28) Cette formulation ne retient qu'un mouvement de l'interaction entre culture et société. Il

ne faut donc pas penser à une causalité à sens unique.

(29) Cf. E. BENEVENISIE, *Catégories de pensée et Catégories de langue*, in *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard 1966, pp. 63-74.

(30) Cf. *Al-Qisṭas al-mustaqîm*, éd. V. Chelhot, Beyrouth 1959.

(31) Cf. H. CORBIN, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Flammarion 1958. Le mot rêverie est à prendre dans le sens défini dans les œuvres de G. BACHELARD.

(32) Date de la prise du pouvoir à Bagdad par les Bûyides qui étaient d'obédience shî'ite : cf. H. LAOUST, op.cit.

(33) La conformité absolue des dispositions de la Loi religieuse (*shar'a*) à la raison a été la préoccupation constante des docteurs jurisconsultes entraînés dans cette voie par les philosophes hellénisants. Cela a beaucoup contribué à faire prévaloir la religion comme code appliqué par les censeurs officiels, sur l'esprit religieux.

(34) Entité politique au Moyen Age couvrant une partie de la Libye actuelle, la Tunisie et l'Est Algérien.

(35) Cf. *supra* note 1, p. 14.

(36) Cette résistance du théologien est cependant compréhensible : il craint que la philosphie du fait religieux ne conduise rapidement à la fin des religions. Mais celles-ci sont en train de se transformer sous l'action corrosive de facteurs qui tendent à élimienr jusqu'à l'inquiétude du philosophe !

(37) Expression de P. RCOEUR.

(38) A la Sorbonne, chaque année, un ou deux candidats seulement choisissent l'Islam pour passer le certificat d'histoire des religions !

(39) Titre suggestif d'un ouvrage célèbre de MUṢṬAFA SADIQ AL-RAFI'I.

(40) Chaque phrase réfère à des exemples précis dans les littératures anciennes et actuelles sur les sujets évoqués. Nous avons préféré renoncer à gonfler démesurément notre annotation.

(41) L'œuvre d'un JAḤIZ — écrivain très admiré du III[e] siècle de l'hégire — en témoigne avec éclat. Mais, en fait, les exemples abondent.

(42) Dans l'état actuel de nos connaissances sur l'homme, nous ne pouvons pas dire «plus», «autant», ni «moins»; il appartient justement à une recherche ouverte de le dire. Mais y parviendra-t-elle jamais ?

(43) Ni, ajouterions-nous, celle des «pieux Anciens», qu'invoquent les musulmans chaque fois qu'ils veulent restaurer la «vraie» religion.

(44) K. Barth cité dans H. BROUILLARD, *K. Barth* I, p. 54.